

NEUNZEHNTER JAHRESBERICHT

des

K. K. OBER-GYMNASIUMS

IN GÖRZ

am Schlusse des Schuljahres

1869.

HERAUSGEGEBEN

von der Direction.

INHALT:

GÖRZ
Gedr. Paternolli. — Im Selbstverlage der Lehranstalt.

NEUNZEHNTER JAHRESBERICHT

des

K. K. Ober-Gymnasiums

IN GÖRZ

am Schlusse des Schuljahres

1869.

HERAUSGEGEBEN

von der Direction.

GÖRZ

Gedr. Paternolli. — Im Selbstverlage der Lehranstalt.

EINLEITUNG

zu

Platon's Phaidros.

Von der Höhe, auf welcher das athenische Gemeinwesen zu den Zeiten des Perikles stand, sank dieses im Laufe der folgenden Jahrzehnte in jäher Schnelle herab und eilte unaufhaltsam dem moralischen und politischen Untergange entgegen. Selbstsüchtige Demagogen, die ihre Meister Peisistratos und Perikles mehr oder weniger glücklich nachahmten, wussten das bereits verwöhnte athenische Volk im eigenen Interesse auszubeuten und brachten es bald dahin, dass, wie in der auswärtigen Politik an die Stelle des Rechts die Gewalt trat, so alle Verhältnisse des innern Staatslebens nach der subjectiven Willkür sich richteten. Ueberall zeigte sich die Herrschaft des Scheines und die traurigen Folgen einer gänzlichen Verwirrung der ethischen und politischen Begriffe. Die Kunst hatte mehr der Sinnenlust zu fröhnen, als den Geschmack zu veredeln; sie stieg von ihrer Höhe herab und bequemte sich den Anschauungen der Masse an, anstatt dieselbe zu sich emporzuheben, und verlor so immer mehr an sittlichem Gehalt. Als Wissenschaft galt vorzüglich die Recht in Unrecht verkehrende, die letzten Reste der Götterverehrung vernichtende Rhetorik und die den Staat und die bürgerliche Gesellschaft zersetzende Sophistik. Denn nicht darnach wurde gefragt, was wirklich wahr, gut, recht sei, sondern wie man den Schein des Wahren, Guten, Rechten erlange. Das moralische Ge-

fühl war durch die Parteikämpfe, welche am Marke des athenischen Volkes im Verlaufe des peloponnesischen Krieges zehrten, abgestumpft, das öffentliche Leben zum Tummelplatze der Parteileidenschaft geworden. Staats- und Privatmann predigten durch Thaten den Satz des Protagoras: der Mensch ist das Mass der Dinge. Was jeder vermochte in Wort und That ohne Rücksicht auf Recht und Sitte, nach dem wurde sein Werth gewogen und gerade das der Geltendmachung des Talentes und Wissens eines Individuums so günstige Staatswesen Athens förderte, nun die Existenz der objectiven Wahrheit geläugnet war, das Bestreben der damaligen Zeitrichtung in ausserordentlichem Masse. Denn wollte Jemand zu einer Bedeutung im Staate gelangen, so musste er im Stande sein, durch die Kunst der Rede in Volksversammlungen und Gerichten den grossen Haufen zu blenden, für sich zu gewinnen. Diesem vom Zeitgeiste geschaffenen Bedürfnisse nun halfen jene Männer ab, welche man im allgemeinen mit dem Namen Sophisten bezeichnet. Sie lehrten gegen gute Bezahlung Tugend, Beredsamkeit, Politik; kurz alles, was ein gebildeter Athener zu brauchen vermeinte, fand er in ihren Schulen. In Wirklichkeit waren diese aber Pflanzstätten einer oberflächlichen Vielwisserei, eines dünkelhaften Selbstvertrauens. Denn wie könnte dort gründliche Bildung erlangt werden, wo das Wissen vom Wesen der Dinge als unnöthig, die Form der Rede aber als Hauptsache angesehen wird? Wie sollte eine Lehre, welche ihren grössten Triumph darin setzte, durch die Kraft des Wortes das Grosse als klein, das Kleine als gross darstellen zu können [1]), die Liebe zur Wahrheit nicht allmählig ersticken? Welche Consequenzen mussten sich ergeben aus dem Grundsatze, der Mensch sei das Mass der Dinge? [2]) Dass bei dieser Geistesrichtung der Göttercult von der zerstörenden Kritik nicht verschont bleiben konnte, ist selbstverständlich; war ja doch das Staatsleben mit dem Cultus in Athen wie überhaupt im Alterthum so innig ver-

---

[1]) Phaidros pag. 267.

[2]) Es wäre übrigens ungerecht, wollte man nur die Sophisten für die sittliche Corruption verantwortlich machen; die Sophistik war einerseits nur eine Folge der Naturphilosophie namentlich der Herakleitos, andererseits die Frucht der damaligen staatlichen und religiösen Verhältnisse. Was die Menge in Handel und Wandel zur Richtschnur sich nahm, dem suchten die Sophisten wissenschaftliche Begründung zu geben. Theorie und Praxis reichten sich die Hände. Uebrigens vergl. Zeller, die Philosophie der Griechen, I. Thl. p. 244 ff. —

bunden, dazu aber die Vorstellung von den Göttern beim Volke nach und nach eine so unwürdige geworden, dass der Glaube an die Volksreligion in erster Linie angegriffen werden und, jedes sittlichen Haltes bar, zusammenbrechen musste.

In dieser Zeit der allgemeinen Zersetzung und Verwirrung auf staatlichem, wissenschaftlichem und religiösem Gebiete trat nun Sokrates auf, ein Mann, der mit der Gediegenheit des Charakters und der Schärfe des Verstandes eine innige Vaterlandsliebe verband. Da er aber die klare Ueberzeugung hegte, dass eine gründliche Besserung der staatlichen Zustände durch eine tüchtige Erziehung der Jugend bedingt sei, so wählte er es sich zu seinem Lebensberufe durch das lebendige Wort den in den Herzen der Jugend schlummernden Wissentrieb zu wecken, wahre Erkenntnis und sittliche Selbstbestimmung zu erzielen. Demgemäss war es seine Aufgabe, vorerst das Scheinwissen der Sophisten blos zu legen und die des denkenden Menschen unwürdige Gleichgiltigkeit der Rhetoren gegen die Wahrheit zu brandmarken. War so der Boden geebnet und vorbereitet, so konnte nun die Aussaat beginnen. Doch seine Lehre war zu verschieden von den Strebungen der Mitbürger; der an der Oberflächlichkeit haftende Zeitgeist verschmähte die ernsten Anforderungen sokratischer Weisheit und zog es vor die liebgewonnenen Wege nicht zu verlassen. Nur wenige, die Tiefe seiner Worte anfänglich mehr ahnend als begreifend, folgten ihm als treue Jünger, und setzten, nachdem der Meister als Opfer des Hasses und Unverstandes den Giftbecher geleert hatte, das Werk desselben fort. [1])

Unter den Schülern des Sokrates ragt vor allen Platon hervor [2]). Er allein war im Stande auf dem Grunde der sokra-

[1]) Sein Geburtsjahr wird gewöhnlich auf Ol. 77, 4. 469 v. Chr. angesetzt; er starb, über 70 Jahre alt, Ol. 95, 2. 399 v. Chr.

[2]) Platon war geb. Ol. 87, 4. 429 v. Chr. am 21. Mai dem Geburtsfeste des Apollon, daher ὁ θεῖος genannt; er stammte aus dem edelsten, aber einem mässig begüterten Geschlechte und war durch den Vater Ariston mit Kodros, durch seine Mutter Periktione mit Solon verwandt. In seiner Jugend beschäftigte er sich viel mit poetischen Studien. Entscheidend für sein Leben und seine Denkweise war der Verkehr, in welchen er im 20. Jahre mit Sokrates trat. Durch ihn ward Pl. von den Lehren der Eleaten und des Herakleitos abgezogen und zuerst in die Ethik eingeführt. Nach dem Tode des Sokrates begab er sich zu Euklid von Megara, dem Stifter der Megarischen Schule. und dann auf Reisen. In Grossgriechenland trat er mit Pythagoreern, deren Lehren über Mathematik, Pysik und Ethik seinem Denken neue Nahrung gaben und den

tischen Lehre weiter bauend, die einzelnen Elem.nte der Wahrheit der vorausgegangenen Philosophie zu sammeln, in selbständiger Weise auszubilden, mit eigenen Gedanken zu bereichern und das Ganze in ein System zu fassen [1]). Der Stoff, welchen Platon in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit behandelte, war ganz dem Kreise der sokratischen Gespräche entnommen; in der Behandlung jedoch zeigte sich schon Anfangs eine gewisse Selbständigkeit; er suchte der Begriffserörterung des Sokrates einen innern Zusammenhang zu geben, was ihn zur Begründung der wissenschaftlichen Dialektik führte. In der äussern Form seiner Schriften aber blieb er fortwährend der Gesprächsweise des Sokrates treu, indem er die schriftliche Darstellung nur zur Erinnerung an früher erworbene Erkenntnisse oder zur Nachahmung der mündlichen Unterredung gebraucht wissen wollte. [2])

Die Schriften der ersten Periode, welche man gewöhnlich die sokratische nennt, zeigen eine gewisse poetische Lebendigkeit und plastische Anschaulichkeit und beschäftigen sich vorzüglich mit den sokratischen Erörterungen über einzelnen Fragen aus dem Gebiete der Ethik; so z. B. handeln die kleinen Gespräche (ihre Aechtheit vorausgesetzt) über die Besonnenheit (Charmides), die Tapferheit (Laches), die Liebe und Freundschaft (Lysis), u. s. w. Hervorragend unter den Schriften dieser Periode ist der Protagoras; er zeichnet sich besonders aus durch den Reichtum der Scenerie, die Bedeutsamkeit der Personen, die anschauliche Lebendigkeit der Charakteristik, die heitere Anmuth, die über das Ganze gebreitet ist [3]). Das Gespräch befasst sich mit dem Nachweis der Einheit der Tugenden in der Erkenntnis des Guten als dem Begriffe der Tugend, woraus einerseits folgt, dass sie lehrbar, andererseits, dass Niemand freiwillig böse ist. Den Protagoras ergänzend wird im Gorgias die Frage nach dem Verhältnis

---

Charakter seiner Philosophie bestimmten, in dauernde Verbindung. Von hier begab er sich über Kyrene nach Aegypten, um die Lehren der ägyptischen Priester kennen zu lernen. Unbefriedigt gieng er bald von hier weg. Über seine Reisen nach Sicilien fehlen genaue Nachrichten. Mit 388 beginnt in der Akademie seine Thätigkeit als Lehrer, die mit seinem Tode Ol. 108, 1. 348 v. Chr. endet.

[1]) Zeller a. a. O. II. Thl. S. 136.

[2]) Phaidros p. 276 — p. 278.

[3]) Vergl. Cron und Deuschle, Platons ausgewählte Schriften, Einleitung S. 22 ff.

des Guten und Angenehmen erörtert. Es wird der Beweis geführt, dass das Gute etwas objectiv Giltiges, also nicht von der Willkür des Subjects abhängig sei.

Die nun zunächst folgenden Dialoge characterisiren sich durch das Zurücktreten der poetischen Anschaulichkeit und das Hervortreten der ersten Keime der Ideenlehre in Folge des Einflusses der eleatischen Einheitslehre, sowie durch ein tieferes Eingehen in das Wesen der Erkenntnis, indem die einzelnen Stufen der geistigen Thätigkeit psychologisch durchgeführt werden. Dahin rechnen wir vorzüglich den Eutyphron, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Parmenides. Da diese Gespräche auf die Begründung der Ideenlehre und die Darstellung des Wesens der Dialektik sich beziehen, so wird die Periode, welcher jene angehören, gemeiniglich d.e dialektische genannt.

Ungefähr in seinem vierzigsten Lebensjahre kehrte Platon, bereichert an Kenntnissen und Erfahrungen, in seine Vaterstadt zurück. Obwol er wie sein Lehrer Sokrates in die Politik nicht selbstthätig eingriff — davon hielt ihn ab seine Abneigung gegen Demokratie und Ochlokratie und deren gesammten Haushalt (Sophisten und Rhetoren, Demagogen und Sykophanten) —, so war doch sein Streben darnach gerichtet, durch seine Lehrthätigkeit die edleren der Zeitgenossen an sich zu ziehen und sie für seine Lehre zu gewinnen und dadurch mittelbar zur Besserung der staatlichen Zustände beizutragen. Und wirklich sammelte sich eine grosse Anzahl lernbegieriger Schüler aus allen Ständen von verschiedener Bildung und verschiedener Berufsthätigkeit um ihn und selbst Frauen fanden sich im stillen Kreise ein. Unter den Hörern, welche dic Akademie — so hiess das ausserhalb der Stadt gelegene Gymnasium, wo Platon seine Lehrthätigkeit entfaltete — besuchten, sind vorzüglich zu nennen Demosthenes, Isokrates; Aristoteles, Speusippos, Xenokrates; Dion von Syrakus; Timotheos, Chabrias, Iphikrates, Phokion; von den Frauen Axiothea. Da wir über Inhalt und Beschaffenheit der Vorträge keine glaubwürdigen Mittheilungen besitzen, so sind wir, um uns ein Bild über seine philosophische Entwickelung in dieser Periode entwerfen zu können, ausschliesslich auf seine Schriften angewiesen.

Während nun die Werke seiner frühern schriftstellerischen Thätigkeit grösstentheils mehr einzeln stehende Fragen ethischen Charakters behandeln, abgesehen von den sogenannten Gelegenheitsschriften, und insofern mit dem Ausdruck Studien benannt werden könnten, lässt sich bei den Dialogen, welche er seit seinem öffentlichen Auftreten als Lehrer verfasste, ein innerer Zusammenhang, eine gewisse allgemeine Grundlage, ein gegenseitiges Voraussetzen und Ergänzen durchaus nicht verkennen, wenn auch andererseits von einem gegliederten, in seinen Theilen ausgearbeiteten philosophischen System in unserem Sinne nicht die Rede sein kann. Platons philosophische Schriften sind eben nur das Abbild seiner eigenen wissenschaftlichen Vervollkommnung und darum wird naturgemäss in spätern Werken gar manches Frühere berichtiget, geklärt, Neues aufgenommen, ohne dass jedoch die einmal eingeschlagene Grundrichtung wesentlich verändert würde. So wenig wir also der Meinung sind, dass dem Platon beim Antritt seiner Schriftstellerthätigkeit ein vollendetes System vor Augen stand, so hegen wir doch die Ueberzeugung, dass er in jener Zeit, als er seine Vorträge in der Akademie begann, mit sich über die wesentlichsten Grundprincipe seiner Philosophie der Weise einig gewesen sei, dass er mit einer Art Antrittsprogramm vor seine Schüler treten konnte. Als solches nun betrachten wir den Dialog Phaidros,[1]) den wir uns zum Gegenstande der folgenden Abhandlung gewählt haben.

Phaidros.

I. Die Einleitung.

Der Dialog gliedert sich in zwei dem Umfange nach ziemlich gleiche Hauptabschnitte, denen eine längere Einleitung voraufgeht.

Phaidros, welcher gerade vom Lysias kommt, begegnet

---

[1]) Schleiermacher betrachtet diesen Dialog als das erste schriftstellerische Erzeugnis Platons. Dagegen vergl. Stallbaum, Platonis dial. select. vol. IV. sect. I. p. 19 ff. —; Susemihl, genet. Entwickelung der plat. Philos. I. Thl. S. 278 ff., und besonders die eingehenden Erörterungen Steinhart's in der Einleitung zum Phädros S. 25—52, und K. Fr. Hermann's, Geschichte und System d. plat. Philos. S. 369 ff.

dem Sokrates und erzählt diesem mit grosser Freude, dass jener ihm eine vortreffliche Rede erotischen Inhaltes mitgetheilt habe. Sokrates zeigt heftiges Verlangen selbe zu hören, bemerkend, dass Phaidros als eifriger Verehrer der lysianischen Kunst gewiss im Stande sei den gehörten Vortrag fast wörtlich wiederzugeben. Als nun Phaidros nach einiger Ziererei den Wunsch des Sokrates zu erfüllen verspricht, bemerkt dieser etwas unter dem Mantel des jungen Mannes, was alsbald als die vom Lysias gehaltene Liebesrede sich herausstellt; diese vorzulesen weigert Phaidros sich um so weniger, als er bestimmt voraussetzt, sie werde dem Sokrates nicht minder als ihm selbst gefallen. Es ist ein Sommermittag; um sich vor der Sonnenhitze zu schützen, begeben sie sich unter den Schatten einer hohen Platane am Ufer des Ilissos. Unterwegs findet Sokrates Gelegenheit, sich in scharfer Weise gegen die Deutelungssucht der Sophisten im Gebiete des Volksglaubens auszusprechen und die Selbsterkenntnis als erstrebenswertes Ziel hinzustellen; daran knüpft sich eine unvergleichliche Schilderung des Ruheplatzes, an dem sie mittlerweile angekommen sind. (p. 227—p. 230 E).

Die überaus feine Weise, mit welcher das Gespräch angeknüpft wird, sowie die Wahl des Schauplatzes sind sehr beachtenswert. Sokrates nämlich pflegt sonst nicht ausserhalb die Stadt zu gehen, weil er nicht bei Gegenden und Bäumen, sondern im Verkehr mit Menschen (p. 230 D.) seinen Wissenstrieb befriedigen kann; diesmal jedoch zieht ihn gerade die Begierde, vom Phaidros jene Rede des Lysias zu hören, in's Freie. Dass nun auf diese Weise das Gespräch, ganz abweichend von allen übrigen, ausserhalb der Mauern in der freien Natur stattfindet, lässt auf einen naturfrischen, mehr anregenden, als belehrenden Charakter desselben schliessen; denn die Scenerie der platonischen Gespräche ist nicht als ein bedeutungsloser Schmuck, sondern, wie Steinhart sich ausdrückt, als eine zarte, durchsichtige Hülle des geistvollen Inhalts anzusehen. Es wäre übrigens unrichtig, wollte man aus den Worten des Sokrates „Bäume und Gegenden vermögen mich nichts zu lehren" schliessen, Platon wolle in diesem Dialoge seine Geringschätzung der Naturstudien aussprechen; gegen Ende des Gespräches nämlich (p. 270) werden dem Sokrates die Worte in den Mund gelegt, es sei nicht möglich, das

Wesen der Seele zu erkennen ohne Kenntnis des All. Diese beide Aeusserungen, scheinbar einander widersprechend, wollen nichts anderes sagen, als dass die Betrachtung der Natur unerlässlich sei, aber nicht losgelöst sein dürfe vom Verkehr mit denkenden Geistern. Ueberhaupt durchbricht der Dialog die Schranken, welche bisher den philosophirenden Sokrates vom Blicke auf die Natur abhielten und bahnt eine tiefer eingehende Verschmelzung der Sokratik mit der ältern Naturphilosophie an[1]. Das Bild des Sokrates, wie die Einleitung unsers Dialoges dasselbe zeichnet, enthält somit neben den historischen Grundlinien auch einige idealisirende Züge. — Was endlich den Tadel betrifft, den Sokrates gegen die oft willkürliche, naturalistische Erklärung der Götter- und Heroensagen ausspricht, so liegt demselben nicht eine Anhänglichkeit an die Volksreligion von Seite des Platon, ja in gewisser Beziehung nicht einmal von Seite des historischen Sokrates zu Grunde, sondern es soll nur angedeutet werden, wie thöricht es sei, in solche Untersuchungen sich einzulassen, bevor näher liegende, wichtigere Fragen erforscht wären. Durch die Verwerfung der phaidrischen, resp. sophistischen Mythenerklärung verknüpft Platon diesen Passus der Einleitung mit dem ganzen Dialoge; denn jener zeigt, wie man mit den Mythen nicht umzugehen habe, im weitern Verlaufe des Gespräches aber wird die ethische Seite derselben als ihr Kern hingestellt. Zugleich gewinnt Platon einen wesentlichen Zug zur Charakteristik des Phaidros, als eines Mannes, der in gläubiger Verehrung alles Modernen die nächste Gelegenheit ergreift, sein aufklärendes Licht an den überlieferten Mythen seines Volkes leuchten zu lassen.

II. Der erste Hauptabschnitt.

Dieser erste Hauptabschnitt, der ungefähr die Hälfte des Dialoges ausmacht, besteht aus drei Liebesreden, aus der des Lysias und aus den beiden des Sokrates, sammt den die Uebergänge bildenden Zwischengesprächen.

A. Die Rede des Lysias.

In der vom Phaidros vorgelesenen Rede des Lysias wird vom Standpunkte des gemeinsten Egoismus aus zu beweisen ge-

[1]) vgl. Susemihl a. a. O. S. 213. —

sucht, dass ein schöner Knabe einem Nichtliebenden mehr huldigen müsse, als einem Liebenden (—p. 234 E). Sokrates vom Phaidros gefragt, was er von der Rede halte, tadelt nun in seiner feinen ironischen Weise den gekünstelten Ausdruck, die mehrfache Wiederholung desselben Gedankens und erklärt, dass er aus der Erinnerung an früher einmal von Dichtern und Dichterinen Gehörtes Besseres vorzubringen im Stande sei als Lysias. Phaidros, von dieser Aeusserung überrascht, fordert den Sokrates nicht ohne Gereiztheit auf, über den nämlichen Gegenstand eine Rede zu halten; nach einigem Sträuben beginnt dieser verhüllten Hauptes und unter Anrufung nicht der wahren, sondern der geschwätzigen Musen seine Rede (p. 234 D. — 237 A.).

Man könnte nun zunächst die Frage aufwerfen, ob die dem Lysias in den Mund gelegte, jedes philosophischen Geistes ermangelnde Rede, wirklich als eine lysianische, oder als eine von Platon nachgebildete anzusehen sei. Da uns jedoch ein näheres Eingehen in die Sache zu lange aufhalten würde, begnügen wir uns mit der Bemerkung, dass im ersten Falle jede Entschuldigung wegen Uebertreibung allerdings unmöglich wäre, dass aber auch eine nachgebildete denselben Dienst leisten könnte, da die Zeitgenossen recht gut wissen mussten, ob dem Lysias Recht oder Unrecht geschehen sei, Platon also an eine wahrheitsgetreue Nachbildung angewiesen war. — In der Kritik des Sokrates wird zwar über den sittlichen Gehalt der Rede nichts gesagt, doch liegt im Sträuben des Sokrates, im Verhüllen des Hauptes, im Zurückführen der zu haltenden Rede auf fremde Quelle, und zwar auf die sinnlichen äolischen Erotiker Sappho und Anakreon, endlich in der eigenthümlich spielenden Anrufung der Musen verständlich genug die Andeutung, dass er die lysianische Auffassung der Liebe verwirft und seine folgende Rede nur hält, um das Rednerische des eben gehörten Vortrages als ganz verfehlt hinzustellen.

B. Die erste Rede des Sokrates.

Es wird zunächst eine Definition der Liebe gegeben, als einer Begierde nach Lust; dann wird gezeigt, wie viele geistige und körperliche Uebel und Unannehmlichkeiten demjenigen erwachsen, der einem Liebenden huldigt (p. 237 A—241 D).

Da Sokrates früher behauptet hatte, er könne über den nämlichen Gegenstand in Bezug auf Rednerisches Besseres vorbringen als Lysias, so ist klar, dass er den vom Lysias gegebenen Standpunkt festhält; dass er diesen sonst nicht einnehme, wird, wie wir bereits bemerkten, mehrere Male angedeutet. In Beziehung auf das Rhetorische nun kommen der Rede alle jene Vorzüge zu, die der des Lysias abgehen: Definition des in Frage stehenden Begriffes, Klarheit und Ordnung der Gedanken, dem Inhalt entsprechende Ausdruckweise. Die Bedeutung der vorliegenden Rede würde übrigens wol schwerlich genügend hervorgehoben sein, wollte man es bei ihrem formalen Gegensatze zur lysianischen bewenden lassen. Vielmehr scheint dadurch, dass die geistige Schädigung des Lieblings so sehr betont wird, auf den Zweck der wahren Liebe, Vervollkommnung des Lieblings, hingewiesen zu werden. Dieser Zweck wird aber bei der gemeinen Auffassung der Liebe weder vom Liebenden noch vom Nichtliebenden angestrebt; denn obwol nur vom Liebenden die Rede war, so folgt doch aus der Art der Einleitung, dass der Nichtliebende auf die gleiche Stufe mit jenem zu stellen sei; sein Treiben ist nur versteckter als das des Liebenden; was er vernünftige Ueberlegung nennt, ist in der That nur begeisterungslose, kalte Berechnung und wegen dieser innern Unwahrheit noch tiefer stehend als unverdeckte Genusssucht. Es wäre somit ein Aufdämmern des in der zweiten sokratischen Rede strahlenden Lichtes schon in diesem, äusserlich dem Gedankenkreise des Lysias angehörigen Vortrage bemerkbar und der das Ganze beseelende Grundgedanke hier indirekt angedeutet. — Der innere Zusammenhang mit der lysianischen Rede endlich besteht darin, dass beide sich zu einem Gesammtbilde vereinigen, das die Nachtseite der falschen Liebe darstellt; dem steht nun in der folgenden zweiten Rede des Sokrates die Betrachtung der reinen, wahren Liebe gegenüber.

C. **Die zweite Rede des Sokrates.**

Nachdem Sokrates seine erste Rede beendet hat, schickt er sich an wegzugehen; doch auf das Zureden des Phaidros und besonders auf die Mahnung seines Daimonions[1]), nicht eher sich zu

---

[1]) Vergl. Vertheidigungsrede d. S. p. 31 D (cap. 19): *τούτου δὲ αἴτιόν ἐστιν ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ*

entfernen als er den durch die vorausgehende Rede an der Liebe begangenen Frevel gesühnt, entschliesst er sich zu einer zweiten Rede (p. 244 A—257 A). Da die Verwerfung der Liebe in der ersten Rede darauf beruhte, dass sie als *μανία* bezeichnet wurde, so wird vorerst in der Einleitung die Bezeichnung der Liebe als *μανία* zwar beibehalten, aber gezeigt, dass es mehrere Gattungen von Wahnsinn gebe und dass die Liebe eine derartige *μανία* sei, wodurch dem Menschen die höchste Seligkeit zu Theil werde. Um das zu beweisen, wird zuerst die Natur der göttlichen und menschlichen Seele in Betracht gezogen.

Jede Seele ist unsterblich, weil sie das Prinzip der Bewegung in sich hat. Ihrer Gestalt nach gleicht sie einem gefiederten Gespann mit einem Führer. Die Rosse und Führer der Götterseelen sind durchaus vollkommen. Bei den andern Gespannen jedoch ist ein Pferd gut, das andere böse und widerspenstig, die Aufgabe des Wagenlenkers also sehr schwierig. Vollendet und befiedert herrscht die Seele im Weltall, entfiedert aber sinkt sie zum Sinnlichen herab und nimmt einen irdischen Leib an; Seele und Leib vereinigt heissen wir sterbliches Wesen *(θνητὸν ζῶον)*. Unsterblich aber nennen wir die Gottheit, ohne sie je gesehen oder erkannt zu haben. Die Ursache jenes Herabsinkens ist folgende. Beim Aufsteigen der Götter zur höchsten Wölbung des Himmels und zur Betrachtung des Ueberhimmlischen, worin ihre Seligkeit besteht, durften auch die menschlichen Seelen theilnehmen, da Neid den Göttern fremd ist. Nun aber entsteht grosse Anstrengung für die Menschenseele. Das wilde Ross zieht zum Niedern herab und lässt die Seele des Anblickes der Wahrheit nicht vollständig geniessen; die göttliche und reine Seele dagegen schaut beim Umschwung des Himmels das Vollkommene und wahrhaft Seiende und kehrt von der Betrachtung desselben genährt in den Himmel zurück. Von den übrigen Seelen aber vermögen nur wenige den Göttern zu folgen und die Wahrheit

---

δαιμόνιον γίγνεται, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῳδῶν Μέλητος ἐγράψατο ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε· τοῦτ' ἔστιν ὅ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν. — Euthyphron p. 3 B. — Sokrates verstand unter dem *δαιμόνιον* kein für sich bestehendes Wesen, sondern nur eine Offenbarung der göttl. Liebe und Güte. vergl. Schleiermachers Bemerkungen zu 27 B.

zu sehen; einige erheben ihr Haupt wol zur Wahrheit empor, erkennen dieselbe aber nur zum Theile. Die meisten endlich suchen zwar zum Anblicke des grossartigen Schauspiels zu gelangen, kehren aber, durch Unfälle gehindert, beschädigt aus dem Getümmel zurück, verlieren das Gefieder, werden, zur Erde gefallen, mit einem irdischen Liebe verbunden und leben je nach dem Grade ihres Schauens der Wahrheit eine von den neun Arten des Lebens. Von diesen steht das Leben des Philosophen und Liebenden zu oberst; dasselbe führen jene Seelen, welche am meisten von der Wahrheit geschaut haben. Nach diesem folgt das Leben des Königs; den dritten Rang nimmt der Staatsmann und Erwerbsame ein, den vierten der Ringmeister und Arzt, den fünften der Seher; auf der sechsten Stufe stehen die Dichter, auf der siebenten der Landmann und Werkmeister, auf der achten die Sophisten und Demagogen, auf der neunten und letzten die Gewaltherrscher. Alle diese Seelen kommen, sobald sie durch den Tod vom Liebe getrennt sind, entweder an einen Ort der Strafe oder des Lohnes und nach Ablauf von tausend Jahren wählt jede wieder einen Körper. Jene Seele, welche dreimal (tausend Jahre) das Leben eines Philosophen oder eines philosophischen Knabenliebhabers *(παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας)* gewählt hat, gelangt neu befiedert in ihre Heimat zurück in das Gefolge eines Gottes und zur Betrachtung des Himmlischen. Die andern Seelen kehren erst nach zehntausend Jahren in die Heimat. Uebrigens kann nur jene Seele, welche die Wahrheit schaute, in eine menschliche Gestalt eingehen und die Erkenntnis besteht in der Rückerinnerung an jenes, was sie in der Begleitung der Gottheit sah. In dieser Erinnerung lebt der Philosoph und vergisst auf die menschlichen Bestrebungen, weshalb er von der Menge für verrückt angesehen wird; in eben dieser Erinnerung liegt aber auch der Grund der Liebesbegeisterung.

Unsere Seelen nahmen mehr oder weniger deutliche Begriffe von dem ehemals Geschauten in ihr diesseitiges Leben mit und sobald sie ein Abbild von dem Dortbefindlichen erblicken, gerathen sie in Erstaunen und Entzücken. Aber ein Abbild des Wahren, Guten, Gerechten, Heiligen wird auf der Erde niergends gesehen, sondern nur durch Nachdenken annähernd nachgebildet; das Schöne hingegen, das jenseits im hellsten Glanze strahlte,

hat auch diesseits seine glänzenden Abbilder, die mit dem schärfsten der Sinne, dem Gesichte, wahrgenommen werden. Erblickt nun eine vor kurzem eingeweihte, unverderbte Seele ein solches Abbild, so verlangt sie heftig nach oben zu schweben und ungewöhnliche Hitze durchglüht sie. Durch die Erwärmung wird die das Aufkeimen des Gefieders hindernde Härte erweicht und überall sucht der Kiel, von der ihm zufliessenden Nahrung der Schönheit geschwellt, hervorzubrechen und über die ganze vormals befiederte Seele sich zu verbreiten. Daher empfindet die liebende Seele so lange Schmerzen, bis sie den geliebten Gegenstand erblickt; wird sie aber dann von ihm entfernt, so schliessen sich die Oeffnungen, aus denen das Gefieder hervorkommen soll, wieder und der Schwingen Aufkeimen wird verhindert. Das verursacht Schmerz, aber die bewahrte Erinnerung an das Schöne gibt Freude; dieses seltsame Gemisch von Schmerz und Wonne lässt die Seele niergend ruhen und treibt sie, den Besitzer des Schönen aufzusuchen; denn sein Anblick ist ihr höchster Genuss. Diese Leidenschaft nun wird von den Menschen ἔρως, von den Göttern aber πτέρως genannt.

Die Liebe erhebt also die Menschen zur Nachahmung und Aehnlichkeit mit den Göttern und jeder wählt sich einen Liebling und sucht sich und ihn so zu vervollkommnen. wie es dem Wesen jenes Gottes entspricht, dem der Liebende einst folgte. Ein Verehrer der Zeus wählt sich darum jenen zum Geliebten, der zu einem Weisheitsfreunde und Herrscher sich eignet, und sucht ihn dazu auszubilden. Vorerst spürt er in sich selbst die Natur seines Gottes auf und bestrebt sich, ihm so ähnlich als möglich zu werden. Da er aber den Liebling für den Urheber seiner Vervollkommnung ansieht, so gewinnt er ihn noch lieber und macht auch ihn seinem Gotte ähnlicher, indem er das aus der Idee seines Gottes Geschöpfte auf ihn überleitet. Diejenigen ferner die dem Ares folgten, wählen einen der Seele nach dem Ares ähnlichen; in dieser Weise treffen auch die Verehrer der übrigen Götter ihre Wahl. So ist demnach die Liebe Veredlung des Liebenden und Geliebten.

Jedoch zu dieser edlen, göttlichen Liebe gelangt man nicht ohne Mühe und Anstrengung. Denn beim Anblicke eines schönen Jünglings entsteht unter den Rossen und dem Wagen-

lenker ein gewaltiger Kampf. Das schlechte Ross nämlich, dessen Aeusseres schon das innere Wesen andeutet, sucht den Genuss der gemeinen Lust mit Ungestüm und reisst das edle Mitgespann sammt Führer mit sich. Zum Anblick der Schönheit gelangt, erwacht im Wagenlenker allmählig die Besonnenheit, er ermannt sich und bändigt mit Hilfe des edlen Rosses das widerspenstige, so dass er endlich mit Ehrfurcht dem Liebling sich nahen kann. Dieser vom Liebenden wie ein Gott verehrt wird nun ebenfalls von Wolwollen gegen seinen Verehrer ergriffen; denn wie der Liebende den Ausfluss der Schönheit mit den Augen in sich aufnahm und des Geistes Fittige zu sprossen begannen, so kehrt jener Fluss der Schönheit wieder zum Liebling zurück und bewirkt auch in ihm das Keimen des Gefieders. Sie vereinigen sich stets inniger und führen, wenn die bessere Ueberlegung obsiegt, ein seliges und einträchtiges Tugendleben und schweben nach dem Tode mit leichten Schwingen in ihre Heimat empor. — Führen sie aber ein zwar ehrbares, aber unphilosophisches Leben, so werden sie leicht zur sinnlichen Lust, welche von der Menge gepriesen wird, hingerissen; doch ist auch so noch Freundschaft, nur in geringerem Masse, möglich und sie verlassen nach dem Tode den Körper zwar unbeschwingt, jedoch mit dem Bestreben sich zu beschwingen. Aber die mit kalter Berechnung gepaarte Vertraulichkeit des Nichtliebenden erzeugt in der Seele des Gewährenden die vom grossen Haufen als Tugend gepriesene niedrige Gesinnung und verursacht ihm neuntausendjähriges Herumirren um die Erde und unter derselben.

Das, o geliebter Eros, ist der Widerruf, den ich dir nach meinen Kräften als Sühne geboten. Verzeihe das früher Gesprochene und schenke mir auch fürderhin die Kunst der Liebe. Sollte aber im Frühern von mir oder von Phaidros etwas unbilliges gegen dich gesprochen worden sein, so miss dem Lysias, dem Urheber der Rede, die Schuld bei und lenke seinen Sinn auf die Philosophie, damit auch sein Liebhaber Phaidros hier ungetheilt sein Leben der mit der Liebe verbundenen Philosophie widme. —

Nachdem in der Einleitung zu dieser Rede die Behauptung aufgestellt worden, dass es wolthuende und beseligende Gattungen der *μανία* gebe und dass die Liebe eine solche sei,

wird nun der Nachweis geführt, dass die Liebe wirklich zu jener *μανία* gehöre, welche das höhere Leben der Seele ausmacht. Zu diesem Behufe wird in einem Mythos die Entwickelungsgeschichte der Seele gegeben, woraus ersichtlich werden soll, dass die Liebe eine nothwendige Folge des vorirdischen Zustandes der Seele sei. Zwar werden wir nicht vom eigentlichen Wesen der Seele unterrichtet, wol aber wird uns der ideale Praeexistenzzustand derselben in einem Bilde vor Augen geführt.

Da die Menschenseele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe im Geleite der Götter die Urbilder des Wahren, Guten, Schönen, Heiligen schaute [1]) und darin an der Seligkeit der Götter theilnahm, so wird in jeder Seele, die eine Erinnerung an jenen Zustand in ausreichendem Grade bewahrte, ein unbestimmtes Sehnen wachgerufen, wenn Erscheinungen des Erdenlebens eben jenes Erinnerungsvermögen berühren. Dies geschieht aber, wann ein Abbild von einem jener Urbilder vor die Seele tritt. Mit den Sinnen erfassbare Abbilder jedoch hat nur das Schöne; von den übrigen Urbildern können wir uns blos durch das Denken eine annähernd richtige Vorstellung machen. Darum erzeugt der Anblick des irdisch Schönen, in dem sich das Urschöne abspie-

[1]) Diese Urbilder sind dem Platon die Ideen *(τὰ εἴδη, αἱ ἰδέαι)*; sie sind die unwandelbar für sich bestehenden, körperlosen, aber doch substantiellen und Realität an sich habenden Gestalten, die von Ewigkeit her in einem übersinnlichen Orte gewesen sind und nach denen die Gottheit die Welt mit allem, was darinnen ist, geschaffen hat. Es sind also die ewigen Gedanken Gottes, denen als solchen Geist und Leben, Realität und substantielles Sein zukommt. Die Seele des Menschen ist nur vor ihrer Geburt der unmittelbaren Anschauung dieser Ideen theilhaftig gewesen. Mit der Geburt aber oder mit ihrem Eintreten in die Welt wird sie von denselben getrennt und die Anschauungen, die sie von ihnen hatte, werden mit dieser Trennung zugleich geschwächt und verdunkelt und gleichsam eingeschläfert. An die Stelle jener Urbilder treten nun aber vor die Seele als Abbilder derselben die Erscheinungen der Welt. Diese Abbilder sind aber, eben weil sie sinnlich sind, dem ihnen verwandten Leibe, mit dem die Seele seit ihrer Geburt umkleidet ist, fassbar. Er sieht, hört, fühlt sie und führt sie durch die Organe, mit denen er dieses thut, der Seele zu. Diese wird durch die Abbilder, so sehr diese auch an sich und wegen der Schwäche und Täuschung der sinnlichen Wahrnehmungen von den Urbildern abweichen, doch, wegen der ihnen noch immer anhaftenden Ähnlichkeit mit jenen, sofort an die Urbilder erinnert, die allmälig nun wieder in ihr auftauchen und lebendig werden. Die Formen aber, in welchen dies geschieht, sind die Begriffe *(αἱ ἔννοιαι)*, diese allgemeinen Vorstellungen, die durch Abstraction von den sinnlichen Erscheinungen gewonnen werden (Phaidr. p. 249 B). Vergl. Hermann Schmidt, Gymn.-Progr. Wittenberg 1854, S. 11; über die Ideenlehre überhaupt: Zeller, d. Phil. d. Gr. Th. II. S. 185, Stallbaum, Prolog. de Plat. Parm. p. 269—277. —

gelt, eine so tiefgehende Wirkung beim Beschauer, dass er nur in der Nähe und im Besitze des Schönen seine Beseligung findet. Doch bei dieser stillen Seligkeit hat es nicht sein Bewenden; es bethätigt sich nun die individuelle Anlage der Seele, indem sie in sich allmählig jene Vollkommenheit zu erreichen strebt, deren Verehrerin sie im frühern Dasein war. Die vollkommensten Seelen aber verehrten einst vorzüglich den Zeus, als den *νοῦς βασιλεύς* *); diesseits also wird sich eine derartige Seele zu jenem Schönen hingezogen fühlen, der für das denkende, philosophische Leben sich empfänglich zeigt. In sich nun sucht er, durch das vermöge der *ἀνάμνησις* in der Erscheinungsform des irdisch Schönen auf ihn wirkende Urschöne getrieben, das ihm vorschwebende Bild der Vollkommenheit zu erreichen; den Liebling, der als unmittelbarer Erreger des Strebens gilt und den er darum vor Allem verehrt, will er naturgemäss auf dieselbe Stufe der Veredlung erheben. Es wird also die philosophische Liebe das Mittel der eigenen und wechselseitigen Vervollkommnung, der Weg, auf dem die Liebenden ihrem göttlichen Urbilde sich nahen. Die durch das Herabsinken zur Erde verursachte Entfiederung, d. h. der Verlust der geistigen Schwungkraft, wird allmählig ersetzt; die Fittige der Seele keimen und sprossen durch die philosophische Liebe immer mehr, bis sie endlich durch langes Ringen und Streben die Kraft erlangt, zur ewigen Heimat sich aufzuschwingen.

Somit ist uns Grund, Entwickelung und Zweck der philosophischen Knabenliebe gegeben und dieselbe dadurch entschieden genug in schroffen Gegensatz zu jenem Laster gestellt, das man gewöhnlich mit dem Namen Paiderastie bezeichnet. Als Grieche erkannte Platon schon in den ersten Stadien jener zuerst sinnlich aufregend wirkenden Leidenschaft, deren Gegenstand die schöne Männergestalt war, ein geistiges Moment, eine Empfänglichkeit des Sinnes für ideale Schönheit, der dem edleren Menschen der kräftigste Antrieb eines höheren, an der Hand des Schönen sich zu dem ewig Wahren und Guten erhebenden Lebens wird. Aber das richtigere Gefühl der neuern Zeit wird sich doch selbst durch die glänzendsten und naturgetreuesten Schilderungen der beginnenden Liebe, wie sie der Phaidros und

*) Phileb. p. 28 D. *νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.*

das Gastmahl uns bringen, insofern Jünglinge als der Gegenstand derselben gedacht werden, mehr verletzt und abgestossen, als angezogen fühlen, weil wir von einer an sich selbst unedeln Wurzel keine edlen Früchte erwarten können. [1])

Dieser Lebenweise der philosophischen Liebe sind übrigens nur jene fähig, welche im vorirdischen Leben vermöge ihrer besser gearteten Seele am meisten von den ewigen Wahrheiten geschaut haben; denn um im Erdenleben seiner wahren Aufgabe bewusst zu werden und die Einsicht auch in die That umzusetzen, bedarf der Mensch grosser Energie, die ihm nur von der durch die Erinnerung entstandenen Sehnsucht nach dem Ewigen verliehen wird; je länger und klarer jenes Schauen war, desto mächtiger jetzt die Sehnsucht, desto energischer das Streben, dem Urbilde ähnlich zu werden. — Wie kam es aber dass nicht alle Seelen in gleichem Grade des Anblickes des ewig Wahren genossen? Die Antwort liegt in der im Anfange der zweiten sokratischen Rede gegebenen bildlichen Erörterung vom Wesen der Seele. Es erscheint dort in mythischer Umhüllung die platonische Dreitheilung der Seele: sie gleicht einem Zweigespann, das ein Führer leitet. Das edle Pferd deutet den der Vernunft gehorchenden, immer auf das Edle gerichteten Zug des Herzens an (τὸ θυμοειδές), der jenem Seelenvermögen entspringt, welches wir mit dem Worte Gemüt bezeichnen, und jeder Seele zwar eigen, verschieden aber in seiner Bethätigung ist. Ihm tritt die niedere Begierde entgegen (ἐπιθυμητικόν), versinnbildet durch das widerspenstige Ross. Ueber beide herrscht die Vernunft (τὸ λογιστικόν) als Führer. — Eingehender und klarer spricht sich Platon über diesen Gegenstand in spätern Dialogen namentlich im Staate aus. [2]) — Vom Einflusse, den die einzelnen Theile der Seele auf sie ausüben, von der Energie der einzelnen Seelenvermögen hängt also das Loos der menschlichen Seele dort und hier ab. Eine Begründung dieses vom Wollen der Seele unabhängigen Unterschiedes der ursprünglichen Bethätigung der drei Seelentheile gibt uns Platon eben so wenig, als er Anstand nimmt, die beim Betrachten der Urbilder den Seelen entgegentretenden Hindernisse dem Zufall zuzuschreiben. [3]) Weshalb ferner die

---

[1]) Steinhart a. a. O. S. 11. — [2]) vergl. besond. Rep. IV. 236 A, 239 D, E ff. — [3]) Phaidr. p. 248 C. —

Seele mit einem befiederten Gespanne verglichen wird, finden wir in den Worten des Platon selbst angedeutet: „die Schwinge besitzt von Natur das Vermögen, das Schwere aufwärts, zur Höhe zu führen, wo das Geschlecht der Götter seinen Wohnsitz hat“[1]). Die Befiederung ist das Vermögen der Seele, vom Irdischen, Vergänglichen sich loszulösen und zur Betrachtung des wahrhaft Seienden, Ewigen sich zu erheben, und wie dasselbe durch das Ueberwiegen des dem Sinnlichen zugewendeten Seelenvermögens geschwächt wird, so nimmt es durch eine wahrhaft philosophische Lebensweise an Kraft zu.

Werfen wir noch einen Blick auf das bisher Gesagte, so ergibt sich als Zweck der zweiten sokratischen Rede darzuthun, dass die Liebe nicht nur im Wesen der Seele begründet, sondern dass sie, richtig aufgefasst und geübt, der naturgemässe und wirksamste Weg sei zur Erreichung der dem Menschen möglichen Vollkommenheit. Betreffend den Zusammenhang dieser Rede mit den beiden voraufgehenden verweisen wir auf das oben zur ersten Rede des Sokrates Ben.erkte und fügen nur noch bei, dass Platon in der Hauptrede der mythischen Behandlungsweise wol nicht deshalb sich bediente, weil er vielleicht das Wesen der Seele noch nicht so genau kannte, wie später im Phaidon, und noch nicht mit so dialektischer Schärfe habe reden können, wie in reifern Dialogen; vielmehr scheint uns der Grund in der Ueberzeugung des Platon[2]) zu liegen, dass es Gebiete gebe, die der Dialektik wegen der nicht ausreichenden Erfahrung noch unzulänglich, oder aber an sich selbst für immer verschlossen seien. „Zu solchen Gebieten, auf denen Glaube und fromme Ahnung noch immer die Stelle des philosophischen Wissens vertritt, gehört das Ewige und Vorweltliche, das selige oder unselige Leben vor der Geburt und nach dem Tode, das Göttliche und Absolute, insofern es an und für sich selbst betrachtet wird, das wesenhafte Sein der unwandelbaren ewig nur sich selbst gleichen, farblosen, einfachen, über die Welt des Werdens erhabenen Ideen. Hier ist die Sphäre des platonischen Mythos, während die Dialektik nicht das reine Ansichsein des Göttlichen ergründen, sondern die Idee nur als eine erscheinende, als die

---

[1]) p. 246 D. — [2]) Phaidr. p. 246 A. —

ewige Einheit in der Mannichfaltigkeit des einzelnen, vergänglichen Daseins ihrer Betrachtung unterwerfen kann".[1])

III. Der zweite Hauptabschnitt.

Der äussere Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorigen wird durch ein Zwischengespräch vermittelt. Die Vermuthung des Phaidros, dass Lysias wol nicht im Stande sein möchte, eine gleich erhabene Rede der des Sokrates entgegenzustellen, und seine Besorgnis, Lysias möchte sich, überdies dadurch gekränkt, dass ihn ein Staatsmann einen Redenschreiber genannt habe, des Schreibens ganz enthalten, veranlasst den Sokrates, die Meinung des Phaidros, dass es dem Staatsmanne mit jenem Vorwurf Ernst gewesen sei, zu widerlegen; er zeigt, dass hervorragende Staatsmänner nichts eifriger anstrebten, als der Nachwelt ein Denkmal ihrer selbst in von ihnen verfassten Gesetzen und Staatsreden zu hinterlassen. Darum wird Niemand den Lysias tadeln, dass er Reden schreibt, wol aber darüber, dass er schlechte Reden schreibt (p. 257 B—258 E).

Nach dieser Auseinandersetzung kann nun die Abhandlung über das Wesen der wahren Redekunst folgen. Da aber diese theils eine mündliche theils eine schriftliche ist, so gliedert sich die Untersuchung in zwei Theile.

A. Die mündliche Rede.

Zuvörderst gibt Sokrates der Ueberzeugung Ausdruck, dass die gewöhnliche Rhetorik nichts anderes sei, als ein eitles Haschen nach Wahrscheinlichkeit, die echte Redekunst aber ohne Philosophie nicht denkbar sei; denn vor Allem, sagt er, muss der Redner eine wahre Erkenntnis von dem Gegenstande haben, über den er sprechen will, und nicht wie die gewöhnlichen Redner, sich mit dem Scheine begnügen; das wäre nicht nur lächerlich, sondern auch höchst verderblich, indem jene Redner das eine mit dem andern verwechselnd, das Böse als gut und das Gute als böse darstellen und so das Volk zum Unrechtthun verleiten (p. 259 E—262 C). Dies zeigt Sokrates an dem Beispiele der vom

---

[1]) Steinhart a. a. O. S. 40 — Dazu vergl. Susemihl a. a. O. S. 228. —

Lysias und ihm gehaltenen Reden und stellt den Satz auf, jeder Redner müsse zuvor erkannt haben, worin das Volk wegen der widersprechenden Meinungen und Ansichten, die es habe, am leichtesten getäuscht werden könne und worin nicht; sodann müsse er seinen Gegenstand prüfen, um zu sehen zu welcher von beiden Gattungen er gehöre. So fehlte Lysias darin, dass er, obwol die gewöhnlichen Ansichten über das Wesen der Liebe sehr verschieden sind, doch keine Definition von ihr gab, sondern darüber zu reden anfieng, womit er hätte schliessen sollen; daher geschah es, dass seine Rede jedes Zusammenhanges, jeder Ordnung und Klarheit entbehrte. Denn jegliche Rede soll einem organischen Wesen gleichen, dessen Glieder ein wolgeordnetes, proportionirtes Ganze bilden; alle Theile nämlich müssen sich auf einen gewissen einheitlichen Begriff beziehen, durch den sie Bedeutung und Zweck erlangen, so wie das Eine in seine Theile, wie sie ihrer Natur nach sind, zerlegt wird. Die Methode der Redekunst besteht also darin, dass das Viele und Verschiedene in die Gattung gesammelt, die Gattung aber in ihren Arten und Unterarten gezeigt wird. Wer so im Denken und Reden vorgeht, den nennt man einen Dialektiker (p. 262 C—266 C). —

Doch davon verstehen die Sophisten nichts, obwol sie in prahlerischem Tone ihre sogenannte Kunst zu Markte tragen und sich königlich bezahlen lassen. Zwar haben sie allerlei Regeln und Regelchen, Kunstgriffe und Eintheilungen zur Hand; diese sind aber theils willkürlich, theils auf bloser Täuschung beruhend und der Lernende gewinnt dabei nichts. Will jemand ein wahrhafter Redner wie etwa Perikles werden, so soll er vor Allem Anlage haben, dann sich ausgedehnte Kenntnisse und Uebung verschaffen. Würde er aber glauben, er werde nach den Weisungen eines Lysias und Trasymachos es zur echten Beredsamkeit bringen, so würde er sich einer argen Täuschung hingeben. Welcher Weg nun einzuschlagen sei, das lässt sich aus dem Beispiele eben jenes ausgezeichneten Redners Perikles erkennen, welcher an den Lehren des Anaxagoras seinen Geist bildete und sein Wissen erweiterte. Denn wie die Arzneikunde eine genaue Kenntnis des Körpers, mit dem sie es zu thun hat, voraussetzt, so ist die Redekunst von der Kenntnis der Seele bedingt; der Redner muss also die verschiedenen Kräfte und Wirkungen, Ei-

genthümlichkeiten und Zustände der Seele philosophisch erkannt und ebenso die einzelnen Arten der Beredsamkeit durchforscht haben, um diese jenen entsprechend und rechtzeitig zu wählen, auf die Seele einzuwirken und in ihr Ueberzeugung zu erwecken (p. 266 D—272 B). —

Die Behauptung der Rhetoren dagegen, eine richtige Erkenntnis der Dinge z. B. bei Gerichten sei nicht nöthig, sondern es komme nur auf die Wahrscheinlichkeit an, worin die ganze Kunst liege, ist lächerlich; aus ihr würde ja folgen, dass ein Vertheidiger des Rechtes dies verschweigen, somit der wirksamsten Waffe entbehren und auf anderem Wege zum Ziele zu gelangen suchen müsste. Aber selbst angenommen jene Ansicht vom Werte der Wahrschinlichkeit sei die richtige, so kann doch nur derjenige das Scheinbare finden, der die Aehnlichkeit eines Gegenstandes erkannt hat, da Erkenntnis der Aehnlichkeit Erkenntnis der Wahrheit voraussetzt. Wenn also schon eine auf den Schein ausgehende Beredsamkeit eine solche Forderung macht, um vie viel mehr wird die Redekunst, die diesen Namen wirklich verdient, auf die Erkenntnis des Wahren, d. h. auf die Philosophie sich stützen? Diese aber soll einer nicht zu erlangen suchen, um andere in Irrthum zu führen, „sondern damit er den Göttern Wolgefälliges zu reden, und nach Kräften Alles nach ihrem Wolgefallen auszuführen im Stande sei“ (272 B—274 A). —

In diesem ersten Theile der Erörterung über die Beredsamkeit werden zunächst die gewöhnlichen theoretischen Regeln der Redekunst nach einander widerlegt und nebenbei die wesentlichsten Grundzüge der wahren Rhetorik gezeichnet. Der von Tisias und seinem Schüler Gorgias unumwunden ausgesprochene Hauptgrundsatz der gewöhnlichen Rhetorik, dass die Redekunst dem Wahrscheinlichen und nicht dem Wahren zu folgen habe, stellt sich bei einem einzigen Beispiele als lächerlich, die Nothwendigkeit der Erkenntnis des Wahren aber als unzweifelhaft heraus. Diese nun ist in Hinsicht des Objects eine zweifache, eine dialektische und eine psychologische. Der Redner muss nämlich einerseits die Begriffe und ihr gegenseitiges Verhältnis sowie das Methodische hennen, andererseits das Wesen der Seele selber und die ihr eigenthümlichen „Thuns- und Leidensfähigkeiten“ auf-

zufinden wissen[1]). — Schliesslich wird noch als Ziel der Redekunst die Gottgefälligkeit erklärt und die Erreichung eigener Vortheile oder der Beifall der Menschen als Nebensache bezeichnet und dadurch ein Wink gegeben, wie dieser zweite Hauptabschnitt mit dem ersten in Verbindung zu stellen sei.

B. **Die Schriefstellerei.**

Sokrates spricht nun noch über den angemessenen und unangemessenen Gebrauch der Schrift. Thamus, König von Aegypten, hatte einst dem Erfinder der Buchstaben Theut, als dieser ihm den Wert der Buchstaben für die Wissenschaft priess, unter anderm bemerkt, dass die Schrift für die Menschen nicht so nützlich sei als es scheine; denn „diese Kenntnis, sagte er, wird wegen Vernachlässigung der Gedächtnisübung Vergesslichkeit in den Seelen der Lernenden erzeugen, indem sie, der Schrift vertrauend, von aussenher vermittelst fremder Zeichen, nicht durch sich selbst von innen heraus an etwas sich erinnern. Nicht also ein Mittel für das Gedächtnis, sondern für die Erinnerung hast du erfunden. Den Dünkel der Weisheit aber verschaffest du deinen Schülern, doch nicht das Wahre; denn indem sie ohne Unterweisung mit Vielem bekannt werden, halten sie sich für Vielwisser, während sie in den meisten Dingen unwissend und unangenehm im Umgange sind, da sie anstatt weise dünkelweise *(δοξόσοφοι)* geworden sind“ (p. 275). — Die Schrift hat nämlich nur darin ihren Nutzen, dass sie früher Gewusstes uns in's Gedächtnis zurückruft. Denn wie die Malerei ist auch sie, scheinbar lebendig, in Wirklichkeit todt und gibt keine Antwort, wenn man zur weitern Belehrung um etwas fragen wollte. Ferner wird sie ihrer allgemeinen Verbreitung wegen oft in die Hände Unverständiger gelangen und missbraucht werden. Die wahre Schrift hingegen, von welcher die Buchstabenschrift nur ein Abbild ist, ist die lebendige Rede, die mit Einsicht in die Seele des Lernenden geschrieben wird, sich selbst vertheidigen und reden oder schweigen kann, wann und wo es nothwendig ist. Auf diese Schrift allein wird der Verständige sein Augenmerk richten und mit Fleiss nach ihr streben, um durch sie in einer empfänglichen Seele den Samen der Weisheit auszustreuen; dieser

[1]) Vergl. Susemihl a. a. O. S. 262 ff. —

wird dort kräftige Wurzel schlagen und dann weiterhin in andere Seelen sich überpflanzen. Die Buchstabenschrift aber wählt er zur Kurzweil, um für das vergessliche Alter einen Schatz von Erinnerungen aufzubewahren und Gleichgesinnten einen Blick in sein geistiges Leben zu gewähren. Wenn daher Jemand unbekümmert um Wahrheit und Recht eine Rede schreibt oder eine Staatschrift verfasst, so verdient er den grössten Tadel, auch wenn der grosse Haufe ihm Beifall zollt. Wer aber erkennt, dass in einer niedergeschriebenen Rede, sei sie gebunden oder ungebunden, viel Spielendes liege und selbst die beste Rede nur zur Erinnerung für Unterrichtete diene, dass aber nur das lebendige Wort, in die Seele des Hörenden geschrieben, des eifrigsten Strebens wert und als echtes Kind des Denkers zu betrachten sei, — der ist ein Mann, würdig der Nachahmung der Besten. Darum verdient einer, der mit Einsicht Reden schreibt, Gesänge dichtet, Gesetze verfasst, für das Geschriebene aber einzustehen weiss und dasselbe durch sein mündliches Wort verdunkelt, da er ein Freund der Weisheit ist, ein Philosoph genannt zu werden; der aber nach langem Hin- und Herdrehen, Zusetzen und Wegstreichen nichts anderes weiss, als was er eben geschrieben, den nennt man mit Recht einen Dichter, Redenschreiber oder Gesetzesverfasser. Darauf nun ist dein Freund Lysias, spricht Sokrates zu Phaidros, aufmerksam zu machen; meinen Liebling Isokrates aber, ein Jüngling von reicher Gemüthsanlage und edler Sinnesart, der das beste für die Philosophie hoffen lässt, werde ich selbst im Namen der hier waltenden Götter vom eben Besprochenen benachrichtigen. — Nach diesem Gespräche verrichtet Sokrates zu Pan und den übrigen Gottheiten des Ortes, an dem sie verweilt, ein Gebet, worin er um innere und dieser entsprechende äussere Schönheit, sowie um das lautere Gold der Weisheit bittet (p. 274 B — Ende).

Die Untersuchung über den Wert der Schriftstellerei wird bezeichnend genug mit einem ägyptischen Mythos begonnen. Aegypten war das Land, wo alle Weisheit mit der Schreibekunst zusammenzuhängen schien; wenn nun gerade der ägyptische Ammon den Wert der Schrift auf sein richtiges Mass zurückführt und auf die nachtheiligen Folgen eines unverständigen Gebrauches jener Kunst aufmerksam macht, so ist die Wirkung um so

grösser, als das starre, versteinerte Wesen der Aegypter jedem gebildeten Griechen bekannt war und er die Absicht Platons sogleich errathen musste; denn ein Aegypter warnt vor dem, was in Aegypten so sehr gepflegt wurde. Repräsentirt also Thamus den die Welt von einem höhern Standpunkte aus betrachtenden Weisen, so ist in Theut der vielerlei wissende Weltkluge zu erkennen, dem der Blick in die Tiefen des menschlichen Wesens und Strebens abgeht. — Nicht darin besteht die Ausbildung des Geistes und die gründliche Erweiterung des Wissens, dass man sich durch das Studium der wissenschaftlichen Werke anderer den Kreis seiner Kenntnisse erweitert, sondern dass im mündlichen Gespräche, dem natürlichsten Communicationsmittel der Geister, die Gedanken sich gegenseitig austauschen. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, dass der Lehrende auf die Individualität des Lernenden Rücksicht nimmt, seinem Gedankenkreise, seiner Bildnngsstufe entsprechend Inhalt und Form wählt, der Lernende hingegen durch Fragen und Einwürfe zu jener Klarheit der Einsicht gelangt, die durch eine schriftliche Erörterung selten erzielt wird. Diese nämlich ist für sich abgeschlossen und gibt über Nichts weiter Aufschluss, als eben geschrieben ist, lässt darum etwaige Zweifel ungelöst und ist vielfachen Missverständnissen angesetzt. Kann also durch den mündlichen Verkehr, der von allen diesen Mängeln frei ist, eine gründliche Bildung viel sicherer vermittelt werden als durch die Schrift, so ist letztere noch überdies oft genug die Veranlassung zu einer gewissen Selbstüberschätzung, indem Manche den Grad ihrer wissenschaftlichen Bildung nach dem Quantum einzelner Kenntnisse oder der gelesenen Werke bemessen und so anstatt weise nur dünkelhaft werden. Platon jedoch ist weit entfernt, der schriftlichen Darstellung jeden Wert abzusprechen, denn nach seinem Urtheile leistet sie als Erinnerungsmittel und Nachhilfe für schon Kundige ihre trefflichen Dienste und ist wieder um so wirksamer, je mehr sie der Weise des mündlichen Verkehrs, dessen Stelle sie vertritt, sich nähert, d. i. die dialogische Form anwendet.

Es braucht wol kaum bemerkt zu werden, dass diese Erörterung über den Wert der schriftlichen Mittheilung ausschliesslich auf den philosophischen Unterricht Beziehung nimmt; ebenso ist im Vorigen unter der wahren Rhetorik sicher nichts an-

deres zu verstehen, als die mündliche philosophische Mittheilung und die dort für die mündliche Rede aufgestellten Normen gelten auch für die Schrift. Mehrere Male wird zwar von der Rede- oder Darstellungskunst überhaupt ausgegangen und gesprochen, aber doch läuft die weitere Untersuchung schliesslich immer fast unvermerkt auf eine specielle Art der Rede, auf das philosophisch-dialektische Wechselgespräch hinaus. Dieses tritt bei der ganzen Erörterung über die Schriftstellerei so oft theils direkt in den Vordergrund, theils weisen einzelne Züge so bestimmt auf dasselbe hin, dass unmöglich der Zweck des zweiten Hauptheiles des Dialoges darin bestehen kann, eine Theorie der wahren Rhetorik überhaupt zu geben und die schriftliche Darstellung der mündlichen ohne weiteres als das Geringere und Unvollkommenere entgegenzustellen. Vielmehr scheint der Gegensatz bezeichnet zu sein, welcher zwischen den Ergebnissen mechanischer Regeln und den freien Schöpfungen der wahren Kunst besteht, zwischen den nur auf den Beifall der Leser berechneten Schriften und den blendenden mündlichen Vorträgen der Sophisten einerseits, und der lebendigen, organisch sich entwickelnden philosophischen Wechselrede andererseits. Es muss darum die mündliche Rede, wenn sie nichts als ein nach bestimmten Regeln verfertigtes todtes Schaustück ist, eben so sehr als verwerflich bezeichnet werden, als die schriftliche Darstellung, wenn sie sich der mündlichen Unterredung als Vorbild für die Form bedient, in gewissen Fällen ihre berechtigte Anwendung findet. Beide Erörterungen, die über die mündliche und die über die schriftliche Ausdrucksweise, stehen somit in so enger Beziehung zu einander, dass nur durch ihre Verbindung der Zweck des zweiten Hauptabschnittes des Dialoges klar wird. Nachdem nämlich zuerst die Grundprincipe der wahren Rhetorik im Allgemeinen angegeben wurden, wie sie für jede Gattung des mündlichen und schriftlichen Ausdruckes gelten, wird zum Schlusse nicht nur die mündliche Rede als die naturgemässe Gedankenvermittelung erklärt, sondern mit bedeutendem Nachdrucke für Wort und Schrift die dialogische Form empfohlen.

IV. *Der Grundgedanke.*

Die Ansichten über den Grundgedanken des Dialoges waren nicht nur im Alterthume, sondern auch in neuerer Zeit mehr oder weniger von einander abweichend und sind es noch heute. Denn je nachdem auf den ersten oder zweiten Hauptheil des Dialoges mehr Gewicht gelegt wurde, hielt man die Erörterung über die Liebe oder die Untersuchung über die philosophische Redekunst für den Zweck des Phaidros und sah dann den andern Theil als untergeordnete Beigabe oder als erläuterndes Beispiel an, wie namentlich Ast, Stallbaum, Nitzsch. [1]) Andere, wie Schleiermacher, betrachten als Hauptaufgabe des Dialoges die Darstellung der Dialektik, der Kunst des freien Denkens und bildenden Mittheilens, oder der Philosophie selbst, der Grundlage alles Würdigen und Schönen, welche von der göttlichen, nicht auf den Nutzen ausgehenden Liebe ursprünglich hervorgerufen wird[2]). Dagegen sieht K. F. Hermann[3]) die Einheit der verschiedenen Elemente des Dialoges in der Richtung nach oben, nach den Begriffen, die dem Menschen wie leitende Sterne Richtung, Weihe und Mass geben, während Susemihl zeigt, dass den Erörterungen über die Liebe und denen über die Redekunst ein tieferer psychologischer Hintergrund untergelegt sei, zusammengefasst in der ἀνάμνησις, als dem letzten Einheitspunkt des Ganzen; das Verhältnis des idealen Grundes zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnis, von denen die Mittheilung oben an steht, ist nach ihm der Grundgedanke des Dialoges [4]). Dieser Ansicht und in einer Beziehung auch der K. F. Hermann's steht die Auffassung Steinharts nahe, welcher als die Grundidee des Dialoges den Gegensatz des freiern und höhern Lebens der Seele bestimmt, die in ureigener Kraft, ihrer eigenthümlichen Anlage gemäss, sich zu entwickeln und im freiesten Schöpfungstriebe ihrer ursprünglichen Herrlichkeit sich erinnernd, ihr Ideal in sich selbst und andern darzustellen strebt, und des ideenlosen Treibens des rein praktischen Verstandes, der am Scheine und am

---

[1]) Ast, Platons Leben und Schriften S. 82—111; — Nitzch, de Platonis Phaedro comment. varia, p. 42—45. — Stallbaum, Prolegom. ad Phaedrum p. 18. —
[2]) Schleiermacher, Einleitung zum Phaidros S. 46. —
[3]) Geschichte de platon. Philos. S. 511 ff. —
[4]) a. a. O. S. 275 ff. —

Endlichen haftend mit selbstsüchtiger Berechnung untergeordnete oder unsittliche Zwecke verfolgt und, weil er eines reich entwickelten, freiern Seelenlebens entbehrt, sein Denken und Thun nicht nach den ewigen Ideen, sondern nach einzelnen beschränkten, ganz äusserlich aufgefassten oder eingelernten Vorschriften bestimmt.[1])

Es würde über die der vorliegenden Einleitung gesteckten Grenzen hinausführen, wollten wir in die eben aufgeführten Ansichten näher eingehen; es sei darum nur noch gestattet, dass, was uns beim Studium dieses Dialoges als Grundgedanke desselben sich darstellte, kurz anzufügen.

Im ersten Hauptabschnitte wurde gezeigt, das die Liebe nichts anderes sei, als eine Folge des Praeexistenzzustandes der Seele; sie wird im Menschen durch die beim Anblicke eines Schönen belebte Erinnerung an das jenseits geschaute Urschöne geweckt. Da aber eine edle Seele, von dieser Liebe ergriffen, sich ihres Strebens immer bewusster wird und die Ursache derselben immer klarer in dem in ihr liegenden Zuge nach den ewigen Ideen erkennt, so wird sie sich und den Liebling, durch den sie zunächst in den Zustand der Liebesbegeisterung versetzt wurde, stets dem ähnlicher zu machen suchen, wo jener Seelenzustand seine letzte Quelle hat; sie wird die ihr vermöge der *ἀνάμνησις* vorschwebenden Ideale zu erreichen suchen. Das Mittel zu dieser eigenen und wechselseitigen Vervollkomnung aber ist der persönliche geistige Verkehr zwischen Liebhaber und Liebling auf dem Wege des mündlichen Gedankenaustausches. Nachdem also Platon die Liebe ihrer Quelle, ihrer Weiterentwickelung und ihrem Ziele nach betrachtet und das letztere in der durch den gegenseitigen Verkehr vermittelten Vervollkommnung der Liebenden gefunden hatte, war es sachgemäss, das Organ des geistigen Umgangs, die Rede, der eine so wichtige Aufgabe geworden, einer eigenen nähern Betrachtung zu unterziehen. Es ist also der zweite Theil so enge mit dem ersten verbunden, dass beide zusammengenommen erst ein Ganzes bilden, wenn gleich die äussere Fassung sowol die Erörterung über die Liebe als auch die über die Redekunst als für sich abgeschlossene Abhandlungen erscheinen lässt. Wie wir früher bemerkt, nimmt

[1]) Steinhart, a. a. O. S. 21. —

namentlich die Untersuchung vom Werte der schriftlichen Mittheilung ausschliesslich Beziehung auf den philosophischen Unterricht und durch Empfehlung der dialogischen Form auch bei der mündlichen Rede ist klar genug angedeutet, dass die ganze Abhandlung von der Rhetorik vorzüglich nur in Rücksicht auf das Voraufgehende gegeben ist. Desgleichen weisen auch einzelne Gedanken auf die Zusammengehörigkeit beider Theile im obigen Sinne hin. So werden z. B. Vervollkommnung, Nachahmung der Urbilder, Aufschwingen zu den himmlischen Wohnungen der Götter als Wirkungen der Liebe bezeichnet, während im zweiten Abschnitt als Hauptaufgabe der Redekunst das Streben hingestellt ist, Alles nach dem Wolgefallen der Götter auszuführen und zu reden; Liebe und Redekunst haben also ihr Ziel oben. Die Bethätigung der Liebe ferner besteht darin, sich und den Liebling nach den ewigen Urbildern des Wahren, Guten, Schönen immer mehr zu vervollkommnen, ein philosophisches Leben zu führen; ebenso hat die wahre Redekunst zur Grundlage und zum Gegenstande Erkenntnis des Wahren, Guten, Schönen, also die Philosophie, die aber nichts anderes ist als der Weg, auf dem die Menschenseele dorthin zurückkehrt, von wannen sie gekommen. Endlich liegt ein wesentlicher Verknüpfungspunct in der ἀνάμνησις[1]). Denn in ihr ist es begründet, dass im ersten Theile die eigene Erkenntnis an die Mittheilung, im zweiten dagegen umgekehrt die Mittheilung an die voraufgehende eigene dialektische und psychologische Erkenntnis gebunden wird; dort knüpft Platon an die ἀνάμνησις des Lehrers, hier an die des Schülers an. Der Lehrer hat die eigene Erkenntnis, die er besitzen soll, auf keine andere Weise erworben, als eben durch die Mittheilung auf die im ersten Theile bezeichnete Art, so dass der erste Theil die Grundlage des zweiten ist, wie der zweite wiederum die theoretischen Normen enthält für den ersten.

Ist aber der Zusammenhang beider Haupttheile in der eben bezeichneten Weise herzustellen, so wird sich daraus auch der Grundgedanke des Ganzen unschwer ergeben. Wie nämlich die menschliche Seele in ihrem vorweltlichen Leben durch das Schauen der ewigen Ideen an der Seligkeit der Götter Theil

[1]) Vergl. Susemihl. a. a. O. S. 276. —

nahm, so wird sie wieder zu derselben zurückkehren, wenn sie in ihrem Erdenleben durch die philosophische Liebe, welche, auf das vorweltliche Sein sich gründend, im mündlichen Gedankenaustausche verwandter Geister sich bethätiget, die kraft der Erinnerung ihr vorschwebenden ewigen Ideale an sich und andern möglichst realisirt.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf das Ganze und suchen wir daraus einen Schluss auf die Abfassungszeit der Schrift zu ziehen, so ergibt sich fast unzweifelhaft, dass sie nicht in die Jugend Platon's fallen oder gar sein erstes Werk sein könne, wie nach einigen Angaben des Alterthums vielfach angenommen wurde. Denn die genaue Kenntnis verschiedener philosophischer Systeme, die schon auf einer hohen Stufe der Ausbildung stehende Ideenlehre, endlich die kunstvolle Darstellung und die von übertriebenem Selbstvertrauen eben so weit entfernte, als von zaghaftem Schwanken freie Selbständigkeit beweisen, dass ein grosser Theil des geistigen Lebens und manche Versuche schriftstellerischer Thätigkeit Platons vorausgegangen sein mussten, ehe ein solches Werk geschaffen werden konnte. Bildete es aber, wie wir in der allgemeinen Einleitung nach dem Vorgange der bedeutendsten Kenner[1]) Platon's annahmen, sein Antrittsprogramm, mit welchem er nach der Rückkehr in die Vaterstadt seine Lehrthätigkeit eröffnete, so war es nach Inhalt und Form ebenso zweckentsprechend, als es überhaupt des grossen Geistes durchaus würdig ist.

F. Schedle.

---

[1]) Siehe die Anmerkung S. 8.

